



## IGLESIAS Y COMUNIDADES ECLESIALES ACATOLICAS EN LOS RECIENTES DECRETOS CONCILIARES

SUMARIO: 1. No se puede configurar en el ordenamiento canónico una contraposición entre derecho natural y derecho positivo. *Ius naturale* y principios generales del derecho canónico. 2. El no bautizado, ¿es sujeto para el derecho canónico positivo? Las opiniones de ONCLIN, LOMBARDÍA y BENDER. 3. La decisión del Santo Oficio de 1928. Las *cautiones* en los matrimonios mixtos. Carácter unitario del ordenamiento canónico. 4. Las constituciones conciliares sobre el ecumenismo, sobre las iglesias orientales y la declaración sobre las «religiones no cristianas». Prioridad histórica e institución apostólica de las iglesias orientales. Su distinción de las iglesias y comunidades eclesiales de Occidente. 5. Cuándo hay sucesión de legítimos pastores en las iglesias separadas. El reconocimiento de su *autonomía*. 6. *Autonomía* de las iglesias católicas orientales. Posibilidad, tanto para los orientales separados, como para los católicos, de pedir los sacramentos a los ministros de la otra iglesia en caso de necesidad. 7. Diferenciación jurídica entre iglesias y comunidades eclesiales. La apostolicidad. 8. La recentísima declaración conciliar sobre las «religiones no cristianas». Caracteres de tal reconocimiento.

1. La elección de este tema se debe a la publicación de los decretos conciliares *sobre el ecumenismo, sobre las Iglesias orientales y a la recentísima declaración sobre las relaciones con las religiones no cristianas*, y también al hecho de que, desde 1946, me he interesado en la determinación de la posición jurídica de los acatólicos en el ámbito del derecho canónico. Así pues, me ha parecido oportuno dedicar —dentro del tema más amplio de los sujetos— un estudio especial a la condición de los acatólicos bautizados y no bautizados (infieles) <sup>1</sup>.

Desde el punto de vista de la teoría general del derecho canónico este problema es interesante, porque pone en primer plano las relaciones entre el derecho divino, natural y positivo, y el derecho humano. Cuestión que adquiere particular relevancia a la luz de los principios acogidos por el Concilio Ecuménico —aún no terminado—, especialmente en relación al proclamado reconocimiento de los derechos

1. GISMONDI, *Gli acattolici nel diritto della Chiesa*, *Ephemerides iuris canonici*, 1946, 224 y sigs.; 1947, 20 y sigs.; 1948, 55 y sigs.; *Id.*, *La capacità giuridica degli acattolici*, *Acta congressus internationalis iuris canonici*, Roma, 1953, 130 y sigs.

fundamentales de la persona humana, entre los cuales está en primer plano el derecho a la libertad religiosa, que necesariamente se concreta en tomar conciencia de la existencia de las otras religiones y del “vínculo que existe entre los hombres y las religiones”.

En el ordenamiento canónico, no sólo no se puede configurar la contraposición —propia de los ordenamientos estatales— entre derecho natural y derecho positivo, sino que del c. 6, n.º 6, se deduce, a mi parecer, que el derecho natural es reconocido como fuente del ordenamiento humano y, por tanto, como verdadero y propio derecho vigente. Y no sólo Van Hove, en sus *Prolegomena*, ha afirmado que *ius naturale in Ecclesia vigere affirmat expresse can. 6 n. 6*<sup>2</sup>, sino que ya Wernz había precisado, aún con mayor fuerza, que *Ecclesia universa tum docens et regens, vere et proprie iuri naturali est subiecta*<sup>3</sup>.

Por otra parte, la doctrina prevalente entiende que, aunque el derecho natural se imponga a todos los hombres independientemente de cualquier determinación legislativa, “esso appartiene alla Chiesa totalmente, nel senso que a questa soltanto è divinamente commesso di dichiararlo senza possibilità d'errore”<sup>4</sup>. Se trata de un problema esencial que debe ser solucionado precisamente a la luz de las recientes constituciones conciliares, para establecer el contenido y los límites de la potestad o autoridad de magisterio de la Iglesia.

A propósito de esto, recuerdo que la constitución dogmática *De Ecclesia*, ha reafirmado explícitamente que *Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores, quos qui audit, Christus audit* (§ 20), y que *Episcopi in communionem cum Romano Pontifice docentes ab omnibus tamquam divinae et catholicae veritatis testes venerandi sunt* (§ 25). Además, la citada constitución conciliar, después de haber recordado que los obispos singulares no gozan de la prerrogativa de la infalibilidad, confirma que ellos *etiam per orbem dispersi, sed communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant* (§ 25).

2. VAN HOVE, *Prolegomena*, Mechliniae - Romae, 1945, 59.

3. WERNZ, *Ius decretalium*, Prati, 1911, I, § 81, 95.

4. DEL GIUDICE, *Canonizatio, Studi in onore di Santi Romano*, Padova, 1940, IV, 224.

El principio de la homogeneidad formal de todas las normas canónicas y, por tanto, la necesaria reducción de todos los preceptos a normas de derivación eclesiástica parece contradecirse con la constatación de que el derecho positivo canónico viene dado, no sólo por las normas emanadas explícitamente de los órganos legislativos ordinarios, sino también, y sobre todo, por normas de derecho divino natural y revelado.

Por otra parte, todos los canonistas concuerdan en reconocer, tanto la inmutabilidad y el carácter absoluto del derecho divino —sobre el cual se apoya la constitución eclesiástica—, como el hecho de que corresponde exclusivamente al magisterio de la Iglesia aplicar tal derecho; para los canonistas la única duda está en si la obligación jurídica de atenerse al precepto divino está condicionada a la trasfusión del precepto en una norma específica de derecho humano, o si es suficiente el genérico reenvío contenido en el c. 6, n.º 6, en relación con el principio hermeneútico fijado por el c. 20. Por mi parte, comparto la opinión de que los preceptos del *ius naturale* son una sola cosa (un único complejo originario de normas) con los principios generales del derecho canónico y que no sería exacto hablar del derecho natural y del derecho canónico como de dos ordenamientos diversos.

2. Siguiendo la metodología que entiendo más útil, procederé al examen de cada uno de los supuestos para intentar fijar principios de teoría general que encuentran un límite concreto a su generalidad y carácter abstracto.

He ahí por qué he afrontado el problema de si el no bautizado, aún siendo persona para el Derecho natural, es o no sujeto para el derecho humano, dado que el c. 87 establece textualmente que sólo con el bautismo *homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis*. El problema ha sido tratado por Cappello<sup>5</sup>, Ciprotti<sup>6</sup>, Petroncelli<sup>7</sup>, Onclin, Lombardía y Bender. Onclin, después de criticar mi opinión, por cuanto no ten-

5. CAPPELLO, *De acatholicorum incapacitate agendi in foro ecclesiastico*, *Miscellanea Vermeersch*, Roma, 1935, I, 401.

6. CIPROTTI, *Personalità e battesimo nel diritto della Chiesa, Il diritto ecclesiastico*, 1942, 273 y sigs.

7. PETRONCELLI, *I soggetti dell' ordinamento canonico, Il diritto ecclesiastico*, 1942, 276 y sigs.

dría en cuenta la distinción entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia regens*,



recurre a aquella tesis tradicional, según la cual los principios de derecho natural son reglas morales, pero no jurídicas<sup>8</sup>. Bender ha objetado que contrastaría abiertamente con el principio de la unidad y del carácter absoluto del ordenamiento negar la subjetividad a los no bautizados, dado que *ipsa natura rei non dantur homines qui non sunt capaces iuris*, y que *natura sua homo est persona etiam in sensu iuridico*, llegando a la conclusión, ya formulada por mí, de que el legislador canónico ha querido decir que *baptismate homo constituitur in Ecclesia membrum, non persona*<sup>9</sup>. Lombardía, ha puesto agudamente en evidencia que el concepto de *persona physica in iure canonico* no puede confundirse con el de *persona in Ecclesia Christi*, ya que el primero se extiende a todos los hombres, y se concreta en la capacidad de derechos y deberes reconocidos y tutelados por el ordenamiento canónico, mientras el segundo concepto es aplicable solamente a los bautizados, que son titulares de los deberes propios del súbdito y de los derechos que derivan de la cualidad de miembro de la Iglesia<sup>10</sup>.

Prescindiendo de la interpretación del c. 6, n. 6, —que, según Onclin, se referiría a las leyes canónicas positivas en vigor antes de la promulgación del vigente *codex*, que son abrogadas por este siempre que no contengan principios de derecho divino positivo o natural— me parece que se puede llegar igualmente al reconocimiento de la subjetividad de los infieles mediante una interpretación de las normas de derecho humano, más conforme a la evolución de los conceptos jurídicos. Es un hecho comprobado, sobre el que no puede surgir ninguna duda, que en cualquier ordenamiento el sujeto es elemento indispensable para el proceso de actuación y concreción del derecho, y que, por tanto, se puede hablar de sujeto jurídico siempre que exista una atribución de situaciones jurídicas subjetivas (activas o pasivas, sustanciales o procesales), tales de encajar la figura en una instrumentación jurídica autónoma<sup>11</sup>.

8. ONCLIN, *Considerationes de iure subiectivorum in Ecclesia ac natura*, *Ephemerides iuris canonici*, 1952, 15 y sigs.

9. BENDER, *Persona in Ecclesia - Membrum Ecclesiae*, *Apollinaris*, 1959, 105 y sigs.

10. LOMBARDÍA, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, *Temis*, 1960, 187 y sigs.; ID., *Infieles*, «Nueva Enciclopedia Jurídica», Barcelona, 1965, vol. XII, 516-535.

11. LAVAGNA, *Teoria dei soggetti e diritto tributario*, *Riv. dir. finaz. e scienza finanze*, 1961, 7.



La atribución de determinadas situaciones subjetivas a los no bautizados se deduce de las mismas normas de derecho vigente, esto es: del c. 742, para el cual el bautismo puede ser administrado por cualquiera (y, por tanto, por un no bautizado) *servata debita forma et intentione*; del c. 2027, para el cual los infieles pueden ser admitidos como testigos en las causas eclesiásticas y estipular con entes eclesiásticos; pero, sobre todo, del c. 1071 que permite a los infieles contraer matrimonio con un católico y prestar las cauciones, y responder a las interpelaciones de las que tratan los cc. 1121-1123 para la aplicación del privilegio paulino.

Por lo que respecta al matrimonio de un infiel con un bautizado, recuérdese que es nulo a menos que el impedimento sea dispensado. Pero para la dispensa es preciso que *urgeant iustae ac graves causae* y sobre todo que el cónyuge no bautizado preste *cautionem de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo et uterque coniux de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda*.

Es evidente, por tanto, que la voluntad del infiel es presupuesto necesario del acto administrativo canónico de dispensa, por lo cual nos encontramos frente a la atribución de una situación jurídica subjetiva al no bautizado, que de este modo queda inserto en el proceso formativo del matrimonio.

3. Por decisión del 27 de enero de 1928, la Congregación del Santo Oficio <sup>12</sup> consintió que un no bautizado pudiese ser actor en una causa matrimonial, aunque por vía de excepción, o sea cuando *speciales occurrant rationes ad admittendos acatholicos ut actores in huiusmodi causis*. Decisión de notable importancia que, entre otras cosas, contradecía también el principio de que el juez para el matrimonio legítimo de los no bautizados es el juez secular.

Por último, no puede olvidarse que los matrimonios *legítimos* pueden ser disueltos, no sólo *ipso iure* por conversión de uno de los dos cónyuges al catolicismo (cuando exista la manifiesta negativa del infiel a cohabitar *pacifice y sine contumelia Creatoris*), sino también

12. *Acta Apostolicae Sedis*, XX, 75, cfr. asimismo *Codicis iuris canonici interpretationes authenticae*, nota al can. 1971.

por un acto del poder apostólico del Pontífice en el ejercicio de su potestad vicaria (el llamado privilegio *Petrino*). Y aquí cabe preguntarse si tal poder se incluye en la *potestas iurisdictionis* o en la de magisterio. También en este caso es manifiesto que el cónyuge infiel, aún no siendo súbdito de la Iglesia, queda sujeto, en el ámbito del derecho canónico, a los efectos jurídicos del pronunciamiento de una autoridad a él extraña. Como se sabe, se ha pretendido explicar estas excepciones recurriendo a la artificiosa separación entre el ordenamiento divino, natural y positivo, y el ordenamiento canónico humano.

La conclusión, a la cual me parece se puede llegar sobre este primer y esencial problema, es que no es correcto jurídicamente sostener la superposición de la personalidad de derecho natural a aquella de derecho positivo (con todas las consecuencias ilógicas y artificiosas a que ha llegado algún autor, como, por ejemplo, que las *cautiones* que deben prestarse en los matrimonios mixtos se apoyarían en el ordenamiento natural); el ordenamiento canónico es un todo unitario en el cual convergen las normas de derecho divino natural y positivo y aquellas de derecho humano formalmente homogéneas<sup>13</sup>. Cuando se origine una divergencia entre una norma de derecho divino y otra de derecho humano, la primera debe prevalecer, pero siempre en el ámbito de un ordenamiento unitario.

No han surgido particulares problemas sobre la condición jurídica de la acatólicos bautizados (apóstatas, herejes y cismáticos), que no son *membra*, sino sólo *subditi Ecclesiae*, y que se distinguen entre nacidos y educados en secta herética o cismática *iamdiu constituta* y aquellos que, bautizados y educados en el catolicismo, *a fide deficiunt*. Es evidente que no se puede nacer apóstata y que, por tanto, no se puede configurar una apostasía de buena fe. De aquí la distinción entre herejía formal y herejía material, esto es, entre el *error in intellectu* y el *error ex defectu debitae informationis*.

4. Las constituciones conciliares sobre el ecumenismo, sobre las iglesias orientales y la recentísima declaración sobre las religiones no cristianas, moviéndose sobre premisas análogas a las recogidas más arriba, han modificado *ab imis* toda esta materia, hasta el pun-

13. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, 1963, 87.

to de que han introducido innovaciones integrales, entre las más importantes del Vaticano II.

El Concilio ecuménico no ha terminado todavía y los actos hasta ahora publicados no han sido aún examinados por los juristas de modo profundo y coordinado.

No cabe ninguna duda de que tanto los cristianos separados (apóstatas, herejes o cismáticos) como los no bautizados (infieles) son tomados en consideración, no sólo individualmente, sino también como pertenecientes a las respectivas comunidades religiosas <sup>14</sup>. Además, por lo que toca al cristianismo oriental, ha sido expresamente reconocida por el Concilio la institución apostólica de sus iglesias y su prioridad histórica sobre la Iglesia de Roma. *In hac una et unica Dei Ecclesia iam a primordiis scissurae quaedam exortae sunt, quas ut damnandas graviter vituperat Apostolus; posterioribus vero saeculis ampliores natae sunt dissensiones, et Communitates haud exiguae a plena communione Ecclesiae catholicae seiunctae sunt, quandoque non sine hominum utriusque partis culpa. Qui autem nunc in talibus Communitatibus nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia catholica* (De oecumenismo, § 3).

Se sigue de ahí que los bautizados en cualquier confesión cristiana están constituidos en alguna comunión, aunque sea imperfecta, con la Iglesia católica, y que, por tanto, todas las comunidades cristianas acatólicas son tomadas en consideración por el ordenamiento de la Iglesia católica, en contraste con el principio proclamado hasta hoy de que las *sectae acatholicae*, en cuanto que perseguían un fin ilícito, fuesen, a ciertos efectos, equiparadas a las *societates ab Ecclesia damnatae* (cc. 693, 1065 § 1, 1240 § 1, n.º 2), aunque ya el vigente *codex* distingue netamente las sectas acatólicas de las asociaciones *quae contra Ecclesiam machinantur*.

14. *Ecclesiae et Communitates ecclesiales, quae vel in gravissimo illo rerum discrimine, quod in Occidente iam ab exeunte medio aevo initium sumpsit, vel posterioribus temporibus ab Apostolica Sede Romana separatae sunt, cum Ecclesia catholica peculiari affinitate ac necessitudine iunguntur ob diuturnam populi christiani vitam praeteritis saeculis in ecclesiastica communione peractam... Attamen agnoscendum est inter has Ecclesias et Communitates atque Ecclesiam catholicam magni ponderis discrepantias adesse, non tantum indolis historicae, sociologicae, psychologicae, culturalis, sed*





En el decreto sobre el ecumenismo las *ecclesiae et communitates ecclesiales a Sede Apostolica Romana seiunctae* (cap. III) son reconocidas jurídicamente sobre la base de distinguir entre iglesias de Oriente e iglesias y comunidades de Occidente. A la vista del intérprete aparece enseguida que en Oriente las comunidades cristianas son todas denominadas *iglesias*, mientras en Occidente se distinguen las *iglesias* de las *comunidades eclesiales*.

Esta distinción es explicada por el mismo decreto sobre el ecumenismo, que recuerda que las cuestiones que han provocado la ruptura de la comunión eclesiástica con Roma difieren notablemente por su naturaleza y gravedad en Oriente y en Occidente, por cuanto las iglesias de Oriente tienen desde su origen un tesoro, *thesaurum, ex quo plura in rebus liturgicis, in traditione spirituali et in ordine iuridico Ecclesia Occidentis deprompsit. Neque illud parvi faciendum est fundamentalia dogmata christianae fidei de Trinitate et de Verbo Dei, ex Virgine Maria incarnato, in Conciliis oecumenicis in Oriente celebratis definita esse. Ad hanc fidem servandam illae Ecclesiae multa et passae sunt et patiuntur* (§ 14).

Consiguientemente el Concilio exhorta a todos, pero especialmente a aquellos que pretenden trabajar para el restablecimiento de la preconizada comunión con las iglesias orientales, para que se tengan en la debida consideración las especiales condiciones histórico-religiosas de estas iglesias. Y más aún, *cum autem illae Ecclesiae, quamvis seiunctae, vera sacramenta habeant, praecipue vero, vi successionis apostolicae, sacerdotium et eucharistiam, quibus arctissima necessitudine adhuc nobiscum coniunguntur, quaedam communicatio in sacris, datis opportunis circumstantiis et approbante auctoritate ecclesiastica, non solum possibilis est sed etiam suadetur* (§ 15).

De ahí se sigue que el ordenamiento de la Iglesia católica reconoce su carácter apostólico, en el sentido de que tales iglesias están constituídas por comunidades de fieles regidas por obispos válidamente ordenados, los cuales, como sucesores de los Apóstoles, están

*imprimis interpretationis revelatae veritatis. Quo autem facilius, non obstantibus illis differentiis, dialogus oecumenicus instaurari possit, in sequentibus quaedam afferre volumus quae fundamentum huius dialogi atque incitamentum esse possunt ac debent. (Decretum de oecumenismo, § 19).*

a la cabeza de aquellas comunidades. De ahí la validez de los sacramentos y en primer lugar del orden sagrado, del cual deriva necesariamente la validez de los otros sacramentos, que —hecha excepción del matrimonio— pueden ser administrados sólo por personas ordenadas *in sacris*.

5. El problema esencial que se presenta es saber cuándo hay sucesión de legítimos pastores en las iglesias separadas de Roma. El Concilio parece haber reconocido a todas las iglesias orientales tal continuidad con la Iglesia fundada por los Apóstoles, por ininterrumpida sucesión de legítimos pastores. Por lo demás, ya Paulo VI —en la alocución del 18 de agosto de 1963 en la Abadía de Grottaferata— saludó a las vetustas y grandes iglesias orientales separadas, reconociendo su prioridad histórica y su institución apostólica. El Concilio considera al patrimonio eclesiástico y espiritual de las iglesias orientales como patrimonio de toda la Iglesia, y que las iglesias de Oriente, como también las de Occidente, tienen *el derecho y el deber de regirse según las propias disciplinas particulares*, porque son recomendables por su veneranda antigüedad, por corresponder mejor a las costumbres de sus fieles y por ser más aptas para proveer al bien de sus almas.

El jurista no puede menos de acoger la esencialidad de tal fórmula (extendida también a las iglesias separadas de Occidente, pero no a las comunidades eclesiales), y por tanto se pregunta de que autonomía se trata.

La dogmática secular distingue tres formas de autonomía: *autonomía privada o negocial*, *autonomía normativa* y *autonomía institucional*. La autonomía privada se concreta en la manifestación de la voluntad privada de contenido general, que puede asumir el carácter de voluntad normativa. La autonomía normativa es el poder, reconocido a los sujetos que no pertenecen a la jerarquía del ordenamiento, de otorgar normas jurídicas equiparadas a aquellas que sólo pueden dictar los órganos constitucionales de aquel ordenamiento. La autonomía institucional sería la característica que tienen los ordenamientos que se han constituido por sí mismos y cuya normación es relevante respecto a un ordenamiento de rango superior. Se ha dicho con mayor precisión que la autonomía institucional es una relación “*che si pone tra ordinamenti non derivati i quali non si rico-*

noscono reciprocamente ma insieme non si disconoscano e siano costretti di fatto a subire l' uno la presenza dell'altro" <sup>15</sup>.

Entiendo que es extremadamente peligrosa la utilización de esquemas abstractos elaborados por la dogmática de otros ordenamientos, porque toda experiencia jurídica responde a una específica realidad sustancial.

La nueva fórmula conciliar parte del reconocimiento de la exigencia pluralista, en cuya virtud el ordenamiento positivo de la Iglesia católica toma en consideración, por primera vez dentro del plano jurídico, no sólo a las iglesias cristianas, sino también a las religiones no cristianas, esto es, agrupaciones que han constituido y constituyen centros de intereses religiosos, dotados de consistencia unitaria.

Para llevar a cabo una primera orientación en esta nueva y singularísima legislación de la Iglesia, puede ser también útil referirse genéricamente a los esquemas elaborados por la dogmática secular. Por otra parte, será sobre todo necesaria una sistemática revisión de la metodología canónica. En efecto, las esenciales innovaciones introducidas impedirán a los canonistas vivir de renta de las construcciones elaboradas por la doctrina tradicional, prevalentemente sobre la base de cada una de las distintas instituciones. Me parece que las nuevas investigaciones científicas en el ámbito del derecho canónico deberán partir con preferencia de la nueva estructura de la Iglesia (poderes de los obispos singulares, colegialidad, posición de los clérigos y de los laicos) y de sus relaciones con la realidad temporal, esto es, con las instituciones civiles a todos los niveles (organismos supraestatales, Estados, confesiones, familia).

A este propósito pueden ser útiles las agudas observaciones de Le Bras, quien —después de haber puesto el acento sobre la originalidad sociológica de la Iglesia— ha mantenido que su estructura se apoya sobre tres planos fundamentales: *orden interno* (relaciones entre persona y sociedad religiosa), *orden externo de la Cristiandad* (relaciones con la sociedad civil y religiosa), *fin y orden sobrenatu-*

15. GIANNINI, *Autonomia*, Riv. trim. diritto pubblico, 1951, 856.



ral<sup>16</sup>. No cabe duda de que los estudios jurídicos deberán orientarse hacia la profundización de estos planos, incluso para acoger mejor el decidido propósito que ha nacido del Concilio de espiritualizar el ámbito temporal, a través del ejercicio más contenido y más universal de la potestad de magisterio, con la consiguiente atenuación de la *potestas Ecclesiae indirecta in temporalibus*.

Pero me parece que hay otro aspecto, metodológicamente bastante interesante, que se deduce de la nueva legislación conciliar: la necesidad de una comparación entre las instituciones católicas y las instituciones de las diversas iglesias cristianas y de las grandes religiones no cristianas.

6. La autonomía reconocida a las iglesias católicas orientales se presenta como una verdadera y propia autonomía normativa, esto es, como un poder de las autoridades eclesiásticas orientales, de emanar normas jurídicas equiparadas a las normas que emanan de la Sede Apostólica e integradoras de éstas, sobre la base del principio de que el Oriente es parte integrante de la Iglesia universal.

Más difícil, en cambio, aparece la calificación —siempre desde el ángulo visual del derecho canónico— de la autonomía atribuida a las iglesias orientales separadas, y a tal fin es necesario examinar algunas disposiciones específicas del decreto conciliar. Sobre todo, la norma excepcional que reconoce la validez de los matrimonios contraídos por los católicos orientales con acatólicos, celebrados en presencia de un ministro sagrado de alguna de las iglesias orientales (§ 18).

Basta comparar esta reciente disposición conciliar con el *motu proprio decretum ne temere* de 1 de agosto de 1948, que abrogó el c. 1099 § 2. (derogación del requisito de forma en relación con los bautizados en el catolicismo *qui ab infantili aetate in heresi vel schismate adoleverunt*) y las normas sobre la forma del matrimonio del *motu proprio Crebrae Allatae*, para darse cuenta de la relevancia jurídica que se otorga a algunas normas propias de los ordenamientos de las iglesias orientales. En efecto, mientras el *Crebrae Allatae* ele-

16. LE BRAS, *Prolégomènes*, París, 1955, 97 y sigs., 233.

vaba a condición de validez el rito sagrado (bendición), además de la celebración ante el párroco propio, la recordada norma conciliar reenvía expresamente a las normas contenidas en los ordenamientos de las iglesias separadas (presencia del ministro sagrado, también el acatólico).

Análogamente —aunque reafirmando la prohibición de derecho divino de la *communicatio in sacris*<sup>17</sup> “que ofenda la unidad de la Iglesia o lleve al error formal”— el § 27 consiente que puedan ser conferidos a los orientales, separados de la Iglesia católica de buena fe, los sacramentos de la penitencia, de la Eucaristía y de la unción de los enfermos, y correlativamente que sea lícito a los católicos pedir estos sacramentos a los ministros acatólicos, cuantas veces lo pida la necesidad o una verdadera utilidad espiritual, siempre que sea física o moralmente imposible acudir al sacerdote católico.

En estas hipótesis me parece que puede hacerse referencia —con las reservas antes formuladas— a la llamada *autonomía institucional*, precisamente porque se trata de una relación entre el ordenamiento canónico y los ordenamientos de las iglesias cristianas, los cuales, aunque no tengan relaciones directas entre ellos, no se desconocen, y el ordenamiento de la Iglesia toma conciencia de la presencia de los otros ordenamientos como tales.

Particularmente importante, a los fines del presente estudio, aparece la norma (§ 4) en cuya virtud los fieles que se conviertan de una iglesia oriental disidente a la católica, deben conservar el propio rito, a menos que las personas singulares o las comunidades recurran a la Santa Sede para obtener la dispensa del rito. Disposición votada dos veces que, a juicio de algunos intérpretes, constituiría un obstáculo para el ecumenismo, por cuanto podría hacer pensar que la intención de los católicos es procurar las conversiones<sup>18</sup>, mientras que los objetivos del ecumenismo deberían ser la unión corpora-

17. SCHULTZE, *Il problema della communicatio in sacris*, *Unitas* (ed. ital.), 1961, 47.

18. DE VRIES, *Il decreto conciliare sulle chiese orientali cattoliche*, *La Civiltà Cattolica*, II, 1965, 108 y sigs.; ID., *Das Problem der «communicatio in sacris cum dissidentibus» im Nahen Osten zur Zeit der Union*, *Ostkirchliche Studien*, 1957, 87 y sigs.; BILLOT (*De Ecclesia Christi*, Romae, 1927, I, 250), en cambio, opinaba que *continuatio cum Ecclesia Apostolorum evidenter deest in omnibus communionibus orientalium a Romana Sede separatis*.

tiva de las iglesias cristianas y el cese del proselitismo. Una explícita alusión en tal sentido se encuentra en el reciente y meditado discurso de Paulo VI a las Naciones Unidas, en el cual se preconiza que la Iglesia católica asuma en el campo espiritual la misma función que la O.N.U., esto es, "reunir los unos con los otros" <sup>19</sup>.

Como ya he advertido, tiene un notable interés jurídico aquella parte del decreto conciliar sobre el ecumenismo que contempla las iglesias y las comunidades eclesiales separadas en Occidente. Y sobre este tema las escuelas jurídicas canónicas tendrán mucho que estudiar.

Si se piensa que apenas hace algunos años Le Bras subrayaba que la Iglesia cristiana *a besoin d'orthodoxie, de rites et de pratique*, que *detest plus que les païens les heretiques, tout autant les schismatiques*, y que *elle s'efforce de prevenir, decouvrir, punir tous ceux qui sapent ou paraissent saper son credo* <sup>20</sup>, no se puede menos que poner de relieve cuán radicales modificaciones haya aportado el Concilio a la doctrina tradicional, por lo que quizá no se haya exagerado al hablar de una "nueva frontera", de la cual —sin contradecir los dogmas— se origina un modo totalmente nuevo y diverso de valorar la libertad religiosa individual y colectiva.

7. El carácter esquemático de este estudio no me permite profundizar en los diversos problemas, pero si el bautismo constituye el vínculo sacramental de la unidad, me parece claro que la diferenciación entre iglesias y comunidades eclesiales viene dada sobre todo por el hecho de que en ellas exista o no el sacramento del orden.

La palabra iglesia (asamblea) se ha reservado para designar la unión de los fieles que profesan la fe en Cristo, mientras la secta designa la formación de conventículos dentro de la comunidad cristiana, adquiriendo el significado de tendencias particularistas, inspira-

19. *Civiltà Cattolica*, 1965, IV, 107: «Staremo per dire che la vostra caratteristica riflette in qualche modo nel campo temporale ciò che la nostra Chiesa cattolica vuol essere nel campo spirituale: unica ed universale»... «Siamo portatori d'un messaggio per tutta l'umanità; e lo siamo non solo a Nostro nome personale e dell'intera famiglia cattolica, ma lo siamo pure di quei fratelli cristiani, che condividono i sentimenti da Noi qui espressi, e specialmente di quelli da cui abbiamo avuto esplicito incarico d'essere anche loro interpreti».

20. LE BRAS, *Prolégomènes*, cit., 27.



das en el individualismo religioso <sup>21</sup>. Según König la secta se contrapone no sólo a la Iglesia verdadera, sino también a las iglesias étnicas, que serían las confesiones cristianas tendentes al universalismo con una constitución y una organización propias, libres de ligaduras estatales.

Por otra parte, me parece que, como ya he dicho, los decretos conciliares, para distinguir las iglesias de las otras comunidades, han cargado el acento en el sacramento del orden y, en sustancia, sobre la *apostolicidad*: las iglesias son comunidades de fieles regidas por obispos válidamente ordenados, que tienen, por tanto, una concreta continuidad con la Iglesia fundada por los Apóstoles.

En otros términos, entiendo que, para el nuevo derecho de la Iglesia católica, deben considerarse comunidades eclesiales las confesiones que no reconocen al sacerdote un carácter carismático, o con mayor razón todas aquellas que no admiten el episcopado.

El problema concreto más actual es, a mi parecer, determinar si el decreto conciliar considera iglesias o bien comunidades eclesiales, a las confesiones luteranas, reformada y anglicana.

8. Por último, con la recentísima declaración conciliar del 28 de octubre de 1965, la Iglesia católica —movida por la intención de promover la unidad y la caridad entre los pueblos— toma también en

21. Desde el punto de vista sociológico TROELTSCH (*Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it., Firenze, 1960, II, 684) ha precisado que «La Chiesa è l'istituto di salvazione e di grazia, dotato del risultato dell'azione redentrice, che può accogliere masse ed adattarsi al mondo, perchè fino a un certo punto può fare a meno della santità soggettiva e compensarla col tesoro oggettivo della grazia e della redenzione. La setta è la libera riunione di cristiani rigidi e coscienti, che si raccolgono insieme come veracemente rigenerati, si separano dal mondo, restano limitati a piccoli gruppi, invece della grazia insistono sulla legge e nel loro gruppo instaurano con maggiore o minore radicalismo l'ordine cristiano della vita ispirato all'amore, tutto ciò come avviamento e nella attesa dell'imminente regno di Dio. Il misticismo è la riduzione a interiorità e immediatezza del mondo di idee consolidatosi nel culto e nella dottrina, che diventa possesso puramente personale e interiore dell'animo intorno a cui possono soltanto formarsi gruppi fluidi e determinati affatto personalmente, mentre del resto culto, dogma e riferimento storico tendono ad evaporarsi». Le Bras (*Prolegomènes*, cit., 27) ha precisado que la función de la Iglesia cristiana es *d'organiser l'expression rituelle du mystère du salut, l'hommage à Dieu et aux saints: elle fixe les temps et les lieux, les paroles et les gestes tout le déroulement des cérémonies. Soucieux d'assurer la participation de la communauté, le droit canon définit les obligations cultuelles et sacramentaires des fidèles: ces liens extérieures sont de grande importance pour la vigueur, pour la constitution même de l'Eglise.*

consideración las religiones no cristianas, *quae hominibus sunt communia et ad mutuuum consortium ducunt* <sup>22</sup>.

Se reconoce además que las religiones, vinculadas al progreso de la cultura, se esfuerzan por responder a los recónditos enigmas de la condición humana, *quae sicut olim et hodie corda hominum intime commovent*, y así el ordenamiento de la Iglesia católica por primera vez reconoce jurídicamente la existencia del Hinduismo y del Budismo, así como de la religión musulmana y de la judía, porque *Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit*.

En consecuencia, se exhorta a los católicos a que —con prudencia y caridad, por medio del diálogo y la colaboración con los seguidores de las otras religiones— *fidem et vitam christianam testantes*, reconozcan, conserven y hagan progresar los valores espirituales, morales y socioculturales que se encuentran en los seguidores de las religiones no cristianas.

En fin, por lo que toca al Judaísmo se recuerda expresamente el vínculo, *quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est*.

La Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio del pueblo hebreo, de cuya estirpe nacieron los Apóstoles, y reconoce expresamente el gran patrimonio espiritual común a Cristianos y a Judíos.

No puede escaparse, aparte de la enorme importancia histórico-teológica de tal declaración, la relevancia jurídica de un expreso reconocimiento de la autonomía privada de las religiones no cristianas, que forman parte de la realidad insuprimible del mundo social. Se sigue de ahí que las religiones no cristianas se presentan —ante el ordenamiento canónico— como meras asociaciones lícitas que, a diferencia de las iglesias y comunidades eclesiales cristianas, no se ponen, como tales, en relación con los órganos externos de la Iglesia

22. *Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, unum etiam habent finem ultimum, Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt, donec uniantur electi in Civitate Sancta, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulabunt in lumine eius* (§ 1).



PIETRO GISMONDI

católica, por lo cual se preconiza el "diálogo" y la "colaboración" (a los cuales son exhortados los católicos) con los fieles singulares de las varias confesiones, en cuanto personas humanas. Se ha subrayado con fuerza que no se trata de una contraposición entre los "derechos de la verdad" y los "derechos del error", sino sólo de derechos en relación a la persona humana, porque "ogni persona esige, non tolleranza. ma riconoscimento e rispetto vero in ogni momento della sua esistenza, anche quando erroneamente interpreta la verità nella propria coscienza" <sup>23</sup>.

PIETRO GISMONDI

23. RIVA, *La libertà religiosa e il valore della persona*, *Bollettino Unione Giuristi Cattolici*, Roma, 1964, 9-10.